

LA TRADICIÓN JUDÍA EN EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE ERICH FROMM¹

Carlos Simón Forcade

*«¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre
mirar hacia arriba y decir: así
quiero yo ser también? Sí. Mientras la amabilidad dura
aún junto al corazón, la Pura, no se mide
con mala fortuna el hombre
con la divinidad. ¿Es desconocido Dios?
¿Es manifiesto como el cielo? Esto
es lo que creo más bien. La medida del hombre es esto.
Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita
el hombre en esta tierra. Pero más pura
no es la sombra de la noche con las estrellas,
si yo pudiera decir esto, como
el hombre, que se llama una imagen de la divinidad.
¿Hay en la tierra una medida? No hay
ninguna.»*

Hölderlin

El pensamiento moderno ha construido una imagen fundamental como concepto rector de su propia autoconciencia humanística en la proyección cosmo-visional de un mundo que se instaura en una temporalidad histórica que abre el nuevo eón de la modernidad: la imagen del hombre. La modernidad consiste ser la singladura en que la imagen del mundo y la imagen del hombre realizan su encuentro y colisión en el marco constitutivo de una subjetividad desplegada en la

¹ Este ensayo tiene como propósito analizar el lugar de la imagen del hombre en el contexto de la antropología moderna como el *horizonte* conceptual en que se fundamenta el humanismo contemporáneo. El nombre y los textos de Fromm no son más que un pre-texto legítimo por ser uno de las voces principales del humanismo antropológico, de esta vocación moderna extendida tanto fuera como dentro del campo académico. La imagen del hombre como proyecto autorreflexivo de la *imago Dei* en el concepto de la antropología moderna y en la praxis del humanismo contemporáneo, la hermeneusis que realiza Erich Fromm acerca de la tradición judía, y el concepto de una imagen del hombre como figura perdurable son las razones de este ensayo.

cultura como horizonte de la experiencia individual del sujeto. Aquí se funda una nueva experiencia cultural desde la dimensión antropocéntrica² de un mundo en formación, *el centro reflexivo de la imaginación teórica redefiniendo el lugar de una antropogénesis en el trasfondo hominizante de una cosmogénesis*³. Esta se define en la conformación del mundo como imagen, como cosmovisión y toma del mundo por el sujeto que hace su experiencia en el marco de las posibilidades que establece la praxis cultural en la sociedad.

Las curvaturas antropomórficas que aparecen en el seno de la cultura occidental desde la Antigüedad Griega marcan de una manera específica la voluntad de pensar e imaginar al hombre desde un fundamento inmovible que contenga una imagen estable y visible desde la experiencia común de la cultura. Es el modo *onto-poiético* en que la noción de la humanidad como base constitutiva de una experiencia universalizable se instituye en un presente eterno. La curva praxitélica, el carácter de Antígona, la noción medieval de persona de Boecio, la concepción proteica de Pico Della Mirandolla y el concepto kantiano de persona son paradigmas de esta intención continuada a lo largo de la historia de Occidente.

Es precisamente en esta época donde se despliega la relación consolidante entre cultura (como el horizonte de realización de los valores de la subjetividad) y sociedad (como horizonte donde se despliega el ser esencial de la cultura) que se experimenta en la modernidad histórica: el proceso de subjetivación que se efectúa de un modo epicéntrico: la universalización del proceso de modernización europea en un mundo ordenado bajo la voluntad de la razón científica. Este proceso es clave para el análisis de las diacronías y disyunciones en la construcción visual de la imagen del mundo que se ordenó desde los principios de la época renacentista. El modo en que esta imagen fue construida y persiste hoy día tiene una importancia básica en la construcción del discurso imperial/colonial, de la nación y la instauración dominante de la subjetividad burguesa en la configuración de la modernidad.

² El antropocentrismo es una clave conceptual que ha servido de modo ancilar a determinadas cosmovisiones filosóficas para sostener una visión maximalista de la historia. No hay una detención en el mismo discurso académico y/o público para reflexionar sobre esta cuestión y se le toma como una «característica peculiar de una época». No se piensa en lo que podría ser la fundamentación ontológica del antropocentrismo: el humanismo como praxis representacional del pensamiento para definir el lugar del hombre en la historia.

³ Sería el modo en que el jesuita Pierre Teilhard de Chardin plantearía esta cuestión al referirse al *Fenómeno Humano*. Sin duda, esto sería el también la manera en que se constituye una y otra vez en la experiencia de vida de la humanidad una autorrepresentación emblemática que opera eficazmente o no en la praxis simbólica de la cultura.

Toda época ha constituido una imagen específica del *anthropos* que se nos muestra en las distintas esferas de la praxis cultural. Construir una imagen perdurable del hombre es un elemento constitutivo desde los textos religiosos de carácter sacro de la Antigüedad y una vocación de la cultura como el horizonte de realización de la *humanitas*. El concepto de una imagen perdurable establece una relación de fundamentación entre el ser del hombre y la dimensión del tiempo⁴: desde una reflexión fenomenológica del ser de la imagen la esencia histórica del hombre se torna un horizonte de sentido en que la noción teleológica de la persona es consustancial con la dimensión epifánica de la historia como acontecer existencial del hombre. Una imagen que se preserva en el transcurso secular de la existencia histórica de un pueblo y más allá de la cotidianidad expresa de un universo diversificado, sólo puede serlo si es reflexiva y en ella se presencie un acontecimiento que contenga una donación de sentido para cada instante de una humanidad que se experimenta en el ser encarnado de la cultura; donación infinita de la vocación más profunda de la historia: la liberación.

La vocación que funda una imagen perdurable del ente, y especialmente del ente paradigmático entre los entes, a saber el hombre, indudablemente aparece en toda concepción metafísica de lo real. Sólo en el marco trascendental de la experiencia humana se puede constituir una imagen que resista en el tiempo a la vez que lo distiende como si fuese una cuerda en tensión dinámica donde sea posible sostenerse con las fuerzas de nuestros atisbos. Aquí, el hombre se constituye como ser histórico en el horizonte de una temporalidad cuya dinámica es realizar la eternidad en el presente y enclavar este presente en la vocación esencial de la historia como historia de salvación. Una imagen perdurable sólo puede fundamentarse desde una noción simbólica que opere en un horizonte de realidad que no ha sido totalmente desvelado; en una dimensión en la cual siempre haya un encuentro presencial entre la veladura de una imagen que refulge y su recepción en el ser que se encuentra abierto en la región de un mundo constituido.

La metafísica occidental ha sentido esta vocación de una manera peculiar desde los tiempos de la Grecia Clásica, cuya reclamación platónica persiste como la imagen fundadora del ser esencial de lo humano; ha sido su propia historia extendida en la construcción de una metáfora una y otras vez encontrada en la pertinencia *hespérica* de nuestra inspiración y testimonio. Nuestra imaginación cultural no ha podido borrar a un homúnculo en medio de las sombras luchando por alcanzar con las fuerzas de su propia libertad para ver la luz que lo llevará a la

⁴ El pensamiento alemán de Marx a Heidegger se centra en la esencialidad histórica del sujeto. De hecho, el descubrimiento esencial de *Ser y tiempo* radica en que el horizonte del ser es la temporalidad. En ella se muestra la historicidad del *Dasein*, en tanto, es en el tiempo en que se vela y desvela el ser del hombre como el que habita en el horizonte de lo real de manera extática entre "cielo y tierra siendo-en-el mundo".

presencia eterna del horizonte de lo real: el mundo de las esencias plenas en la cual el hombre se encuentra en unidad y reconciliación.

En el centro de esta metafísica persiste una fuerte vocación de la antropología como ciencia que legitima una y otra vez un concepto del *homo humanus*. La antropología es la ciencia moderna que constituye una imagen *par excellence* del hombre: de acuerdo con ella, toda filosofía debe tener un fundamento metafísico en la construcción de una imagen del hombre que esté signada por la estabilidad y la correspondencia con la exigencia de una racionalidad definida de modo apriorístico. Su nacimiento se encuentra en el surgimiento de la filosofía moderna con Descartes, profundizada por Immanuel Kant y continuada de un modo secularista por el pensamiento moderno de las últimas dos centurias.

Una de los pensadores que más ha impactado el dominio de la antropología como ciencia fundamental desde una perspectiva filosófica es Ludwig Feuerbach. El materialismo antropológico de Feuerbach removió las bases racionales de la filosofía de la religión y la filosofía de la historia de Hegel. Su confirmación antropológica aparece en *La esencia del cristianismo*: la esencia de la religión es la esencia alienada de una humanidad liberada y realizada. La esencia de la religión descubre la vocación de un hombre por autoconstituirse como Ser divino.

A partir de este fundamento antropológico-filosófico que se encuentra en el centro de la cultura humanista desde el Renacimiento, cuya base reside en la transformación del idealismo clásico alemán al materialismo como proyecto filosófico de la historia se realiza una efectiva crítica de la religión y se construye una imagen cosmo-teológica del mundo como proyecto transfigurado y reflexivo de la humanidad.

Desde una cosmovisión crítica del marxismo y el psicoanálisis, Erich Fromm, pensador judío alemán de la segunda mitad del siglo XX, estudia la tradición judía en clave antropológica cuyo elemento fundamental es la construcción de una imagen del hombre definida en el marco de una historia que se consuma como proceso de emancipación. Su detención en los primeros capítulos del Génesis, el éxodo y la tradición profética son los acontecimientos bíblicos que orientan su hermenéutica, aunque también se apoya en los textos de la tradición judaica medieval tanto en su tendencia del judaísmo rabínico como en las tendencias místicas del judaísmo cabalístico.

La relación fundamental, establecida en el primer capítulo canónico de la Torá, entre divinidad y humanidad se constituye a través de la noción de imagen y semejanza. Estos dos conceptos conforman el nodo inflexivo —en su unidad y diferencia absolutas— entre Dios y el Hombre. Así también el acontecimiento del pecado original que en el dogma figura como la desobediencia del hombre al mandato divino y constituye el velo de esta relación fundamental que se estableció en el inicio de la Creación. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo estos dos

elementos constituyen dos fundamentos teológico-dogmáticos de carácter trascendental para una reflexión sobre el ser del hombre. *Zelem* y *demut* (hebreo), *eikon* y *homoiosis* (griego), *imago et similitudo* (latín), son interpretados de modo diferente en cada tradición.

El pensamiento de Erich Fromm interpreta la *imago Dei*⁵ como constitución de la imagen incrustada en el hombre primigenio en clave antropológica: el hombre es la misma divinidad. *Y seréis como dioses*⁶, la sentencia de la serpiente antes de la caída es la que rige esta interpretación de Fromm respecto de la tradición judía. Para Fromm esta voz serpentina es la autofundación de una humanidad fisurada que comienza a tener conciencia de su destino que es la liberación. Esta voz serpentina es más que una tentación, es el cometido ontológico realizable en cada ser humano desde sus propias capacidades de autoconstitución subjetual en la experiencia intrahistórica de la comunidad. El primer acto de desobediencia es el origen de la historia y de la libertad humana, y el inicio de la conciencia de sí y para sí.

La imagen del hombre como reflexividad autoinstaurada de la divinidad mítica en el devenir histórico es el fundamento axiomático de la antropología humanista. La base racionalizada que desmitifica este concepto originario de *imago Dei*; pero lo vierte en la sustancialidad de una idea abstracta: la humanidad. Esta sustancialización constituye el peligro de un idealismo filosófico convertido en materialismo antropológico. Expresa Fromm, respecto de este concepto de *imago Dei* en su texto *Y seréis como dioses*:

*La idea de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios lleva no solamente al concepto de la igualdad del hombre con Dios, o aún a la libertad respecto de Dios, sino que también lleva a la convicción humanística central de que todo hombre lleva en sí mismo a toda la humanidad.*⁷

⁵ El concepto de *imago Dei* es de una implicación teológica fundamental para la antropología filosófica moderna, inaugurada en un modo de reflexionar sobre el sentido de la historia desde Herder. Precisamente este filósofo en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* interpreta al hombre como *imago Dei en devenir* pero desde entonces se interpreta esta clave teológica fuera del contexto teológico de un estado originario de la humanidad adánica y su encubrimiento bajo la ruptura del pecado original. Desde entonces esta clave sirvió para la construcción de una filosofía de la historia fundamentada en la noción de una autoconstitución del género humano y la construcción del sujeto de la historia.

⁶ *Y seréis como dioses* no sólo es la frase bíblica que menciona Satanás ante Adán y Eva como la primera y última tentación, sino también es el título de un libro de Erich Fromm, que junto a *El arte de amar*, *El concepto de hombre en Marx*, son básicos en su concepción antropológica. El primero específicamente es un estudio sobre la tradición judía a partir de conceptos básicos: Dios, *halajá* y salvación.

La base del pensamiento de Erich Fromm es un materialismo antropológico que se fundamenta en que la marcha de la historia de la humanidad es la de su propia autoliberación y autoemancipación a través del sujeto de la historia, a partir de la creciente liberación de los lazos primarios que lo unían desde el principio a toda determinación sustancial. El materialismo antropológico que tiene su fundador en Ludwig Feuerbach, se basa en una interpretación cosmo-teológica de la imagen del hombre como proyecto reflexivo de la *imago Dei* en el marco de un idealismo filosófico. En clave luckasiana la historia sería el modo ininterrumpido en que la fijación se convirtiera en ilusión a partir de las formas de objetividad que se manifiestan en este acontecer.

Es por esto que establece una relación esencial entre concepto y experiencia, procedente de la fenomenología hegeliana para fundar la relación consolidante entre alienación e ideología⁸. La experiencia que no es vivida plenamente en adecuación al concepto (*Begriff*) es fisurada por lo que se vive en un plano de alienación cuya producción del concepto es ideología. Esta experiencia en la dimensión religiosa se entiende como idolatría, pues no se tiene un concepto adecuado de Dios (concepto fundamental de la religión), por tanto se cae en la experiencia de los ídolos, a través de la fijación natural respecto de las cosas y objetos finitos del mundo. La experiencia, en la cosmovisión judía en la historia, sería entonces verdadera cuando se realiza el concepto de Dios en la praxis. Según Fromm, Dios sería en sí mismo un concepto trascendental (la conciencia trascendental en el corazón del hombre) que «*supone la idea de que ni la naturaleza ni los artefactos constituyen la realidad última, sino que sólo existe lo UNO que representa el fin supremo del hombre*»: encontrar la unidad cósmica originaria como experiencia de completud.

El concepto de obediencia como cumplimiento de la Torá es fundamental en la constitución de la praxis normativa y estética de la cultura judía cuya experiencia existencial de la cultura consistía vivir en el marco teologal de la Historia como historia de salvación, como *Heilsgeschichte*. Dios (Yahvé) constituye así el telos cósmico-trascendental, frente al momento de la libertad en el que el sujeto interviene en la experiencia intrahistórica del pueblo. El concepto de obediencia cons-

⁸ Aquí debería tenerse en cuenta que el concepto de alienación es de naturaleza teológica; en el pensamiento hegeliano se da a partir de una transferencia fenomenológica en el que éste se comprende desde la perspectiva de lo infinito y por tanto como autoalienación enriquecedora. El concepto de ideología como falsa conciencia contrasta en esta determinación relacional, pues habría entonces que concebirla en su relación dialéctica con la dimensión utópica de la historia. No se puede entender la relación entre alienación e ideología como condición y fenómeno formalmente equivalente a la estructura de la fijación y la idolatría como lo concibe Fromm, sino teniendo en cuenta la complejidad dialéctica de tales categorías en el horizonte del pensamiento.

ciente a la ley divina en la voluntad del creyente se opone a los experiencias de sumisión, de fijación y la idolatría.

La idolatría es una experiencia de reificación de la constitución siempre trascendente de Dios en el monoteísmo judío, la existencia judía se funda en la experiencia de un Dios personal que no puede tomar una determinación sustancial en la naturaleza y que constituye al mismo tiempo la dimensión epifánica de cada acontecimiento en la historia como praxis teológico-política. En esta concepción se realiza la *praxis onto-profética* del judaísmo clásico. El profetismo clásico judaico de la época de Isaías hasta los últimos profetas Ageo, Zacarías y Malaquías, fue precisamente como movimiento autorreflexivo de la tradición judía, una práctica fundamentalmente antidolátrica, antimonárquica y con una profunda conciencia del papel de lo histórico en la determinación soteriológica de un pueblo que vive en el contexto bíblico de la salvación. Esto es uno de los elementos en los que Erich Fromm realiza un énfasis por la importancia que tiene para el destino de la propia tradición judía y la centralidad que ocupa aquí el destino del hombre ante la historia.

La idolatría es incompatible con la vocación emancipatoria de la existencia judía en el contexto de su tradición. Esta vocación consiste en cumplir la Torá, que es en sí misma la negación radical de toda idolización, pues se funda en el concepto de la *halajá*, que concibe que todo acto vivencial ha de ser santificado en la experiencia de la obediencia a Dios: en la experiencia de la santificación. La *imitatio Dei* es el verdadero conocimiento de Dios, es el modo esencial en que se sostiene una imagen perdurable del hombre como *imago Dei*, constituye, por tanto, la auténtica praxis en la existencia judía. La pertinencia imaginal en la que la imagen perdurable no deja ser ventana al infinito y al mismo tiempo sigue siendo en cada caso llamada al testigo que sale al encuentro en la historia, sólo es sostenible a través de una praxis autoconsciente, pero tal autoconciencia sólo se realiza en una comunicación trascendental en la que queda garantizada la persona como subjetividad encarnada en su ser personal y un mundo común compartido como intersubjetividad.

La tradición judía es una experiencia cultural cuya consolidación aconteció en la Antigüedad, alrededor del Sinaí. Erich Fromm nos muestra cómo la herencia de esta rica tradición es constitutiva de la racionalidad práctica-moral de la modernidad. El sentido de la historia como el *topos* de autorrealización de la libertad del ser humano, el horizonte de la autoconciencia como el *topos* de una experiencia no idolátrica y la constitución de un régimen de acontecer y existencia fundado en la palabra, son las claves en las que se fundamenta el legado de la vocación humanística de la tradición judía. Estas tres claves se comprenden en el modo específico en que se configuró como cultura el judaísmo: la historia desde una noción teleológica se fundamenta en que Dios es el Señor de la Historia y que

cada acontecimiento en ella es una teofanía; la obediencia a Dios como experiencia esencial de la humanidad frente a la constitución idolátrica de las estructuras de fijación condenadas en su Torá; y la constitución ontológica de la cultura en la experiencia del lenguaje.

La meta de la hermeneusis frommiana es mostrar que el destino de la tradición judía no es sólo el camino de la liberación como el telos fundamental de la historia, sino también que en dicho telos está también la vocación por la independencia del hombre, aun del mismo Dios. Respecto a este último argumento Fromm expone un ejemplo de la tradición talmúdica que narra la historia del horno de los Aknai. El rabino Eliezer ben Hincan y los doctores de la ley disputaban sobre si este horno era capaz de pureza o no de impureza en el sentido de la Torá. Al final, y contra la opinión del rabino Eliezer, lo declararon por mayoría capaz de impureza. La narración talmúdica cuenta:

En aquel día [durante una discusión acerca de la pureza ritual] el Rabí Eliezer esgrimió todos los argumentos imaginables, pero no los aceptaron. El les dijo: "Si la halajá está de acuerdo conmigo, que lo demuestre este algarrobo". Dicho esto, el algarrobo fue arrancado a una distancia de cien codos de su lugar (según otros, de cuatrocientos codos). "No se puede sacar ninguna prueba de un algarrobo", replicaron. Nuevamente les dijo: "Si la halajá está de acuerdo conmigo, que lo demuestre el torrente". Dicho esto, el torrente fluyó hacia atrás." "No se puede sacar ninguna prueba de una corriente de agua", le replicaron. El volvió a argüir: "Si la halajá está de acuerdo conmigo, que lo prueben las paredes de la escuela". Dicho esto las paredes se inclinaron como para caerse. Pero el Rabí Ioshua las reprendió, diciendo: "Cuando los sabios están empeñados en una disputa sobre la halajá, ¿por qué "interferís?" Por esa razón no cayeron, en honor del Rabí Ioshua, ni tampoco retomaron la posición vertical, en honor del Rabí Eliezer. Y todavía permanecen así, de pie, pero inclinadas. Nuevamente el Rabí Eliezer les dijo: "Si la "halajá está de acuerdo conmigo, que lo pruebe "el cielo". Dicho esto, se escuchó una voz celestial que gritaba: "¿Por qué disputáis con el Rabí Eliezer, viendo que en todos los puntos la halajá está de acuerdo con él?" Pero el Rabí Ioshua se levantó y exclamó: "¡No es en el cielo!" ¿Qué quiso decir con esto? El Rabí Jeremías dijo: "Como la Torá ya ha sido dada en el Monte Sinaí, no prestamos atención a una voz "celestial, porque tú escribiste hace mucho en la Torá, en el Monte Sinaí, que hay que inclinarse ante la mayoría"17. El Rabí Natán se encontró con Elías y le preguntó: "¿Qué fue lo que el Único Santo, bendito sea, hizo en aquel momento?"

Él se rió [con alegría], replicó: "Mis hijos me han vencido, mis hijos me han "vencido". (Babá Metziá 59 B.)

Este es un pasaje que expresa paradigmáticamente el valor de la Tradición, el sentido de la libertad y la autonomía como determinación sustancial de la persona, y la autoridad de la palabra humana en la historia. Para Fromm el elemento fundamental se concentra en la palabra misma de Dios al exclamar "Mis hijos me han vencido, mis hijos me han vencido", en la que sin dudas, se manifiesta el sentido trascendental de la libertad como cometido ontológico del ser del hombre. Por el contrario, para Gershom Scholem, el más excelente estudioso de la tradición judía del siglo XX, en este sentido trascendental se manifiesta, antes que en la fundamentación del carácter autónomo del hombre, más bien la autoridad del comentario en el contexto de la tradición rabínica.

El pensamiento de Erich Fromm constituye una clave textual para comprender desde una cosmovisión antropológica que realiza en sus textos acerca de la tradición judía la vocación humanista del pensamiento en la sociedad contemporánea. Al mismo tiempo, nos ilumina acerca del sentido de esta tradición respecto de los conceptos que hoy heredamos en el plano de la moralidad, cuyo contenido histórico-soteriológico es innegable, y cuya importancia de rescate hoy día es urgente y necesario.